

親鸞の死と「還浄」

沖 和 史

0. はじめに

本願寺派において親鸞の逝去地に広如が「還浄殿」の額を掲げたことから、親鸞及び歴代宗主の死をのみ「還浄」と表現することが妥当し、それ以外の人物の死を「還浄」と呼ぶのは不適切であるという主張が見られるが、その根拠が存在しないことを示すのが本稿の目的である。

1. 実体的化身観

安藤 [2001: 153-155] は「還浄」を考察するにあたり広如による「還浄殿」の額字に全面的に依拠している。「還浄殿」の額字は親鸞が「浄土に還った」ことを表す事例であるが、これを特定の人物のみ化身（還相の菩薩）であるにとらえる根拠となる事例、あるいは凡夫願生者が浄土に還ることを否定する事例とすることは誤りである。安藤の主張と矛盾する例としては、本願寺広島別院の被爆「還浄」碑、即如門主の法話二例がある¹⁾。

特定の人物だけが化身であると考えた閉鎖的・実体的化身観²⁾に対する批判は、霊山 [2000: 34b-36a]、梯 [2001: 82-83] にも見られる。霊山は、親鸞が自分以外の人に還相の菩薩を感得することを示すが自己の活動を還相とは語らないと述べ、身の回り的人々が還相の菩薩であることを拒絶する主張を的確に批判している。梯も「還相の菩薩ではないと断言できるのは自分だけで」「私をとりまく一切の人も動物も、還相の菩薩の化現である可能性を否定することはできない」と述べる。

安藤論文 [2001] は、実体的化身観という前提を採用している点で、信頼を欠く報告である。

2. 「還浄殿」額字の評価

(1) 『報恩講私記』における覚如の記述

つぎに、この「還浄殿」額字の事例が、化身の死のみを排他的に「還浄」と表現するための根拠となりうるかという点を検討する。

安藤 [2001: 153, 155] は、覚如の『報恩講私記』の用例を広如の「還浄殿」に結びつけ、「還浄」が専ら化身の死を表現するための言葉であるという主張の根拠としている。

覚如は親鸞を「権化」「弥陀如来の応現」「曇鸞和尚の後身」「曇鸞の化現」(註釈版 1072) と表現している。覚如の信仰表明としては問題ないが、これを学問的根拠とすることはできない。なぜなら信仰表明の根拠は夢告と「親鸞」という名のりの解釈に過ぎないからである³⁾。当時の人々が夢告を信じていたことは、事実として親鸞が化身であったことの教学的証拠とはならない。あくまで覚如を含む当時の信仰状況の一端と夢に対する態度とが分かるのみである。また、親鸞がおそらく源空の許可を得て「親鸞」と称したこと(平松 [1998: 126-128]) が「曇鸞の化現」である証拠であると主張するには、それを裏付ける親鸞自身の言明も必要であろうが、その点も不明なままである。したがって、覚如のこの主張は、親鸞が化身であることの教学的証明とはならない。

しかも覚如は『報恩講私記』で親鸞の死を表現するのに「入滅」「後念即生の素懷を遂ぐ」「往生極楽」「寂滅」「無常」(註釈版 1071-1072) を用い、「還浄」に類する表現を一切用いていない。したがって、「その仏の自国である浄土に『かえられた』と考えるから」という安藤 [2001: 153] の言明は覚如の文に根拠を持たないことが明らかである。その上、広如が「還浄」という表現を用いた典拠が覚如の文であるということも広如自身の見解から導出されていない⁴⁾。

以上の考察により、覚如の文に基づいて広如が「還浄」と表現したということは、安藤 [2001] においては証明されていないことが判明する。

(2) 「源信讃」「源空讃」における「かへる」「還帰」

安藤 [2001: 154] は、広如が親鸞の死を「還浄」と表現した理由を補強するために、「源信讃」「源空讃」に見られる親鸞自身の「かへる」「還帰」という用例と「同じ論理と考えてよい」と言う。

これらの親鸞の用例を一般化して、〈化身であればその死を「還浄」と表現す

ることができる〉と考えるのは問題ない⁵⁾。しかもこの語法の一般化の仕方は、「法性のみやかへる」「還来報土」などの親鸞著作中の別の用例に基づいて凡夫願生者の死も「還浄」と表現することを妨げることがない。したがって、「還浄」を化身の死に排他的に使用すべきである〉という俗論を無効化する点でも重要である。

(3)「源信讃」「源空讃」の構造分析

「還浄殿」という表記が使われるための前提となる、〈親鸞は化身であるから、その死には「還浄」「還帰」を使用することができる〉という主張は、上述の如く一般的には妥当するが、覚如・広如の説が「源信讃」「源空讃」と「同じ論理」「同じ背景」を持つことを論証しようとする安藤の主張[2001: 153-155]の妥当性は、厳密に考察されるべきである。

安藤の説を厳密に批評するには、〈源信・源空の死〉に対する親鸞の言葉「かへる」「還帰」を後人が〈親鸞の死〉に適用するための条件を吟味すべきである。

すなわち第一に、両者の論理と背景の同一性を論証するためには、比較対照することができるはずの親鸞の文と覚如・広如の文の内容が同じ論理構造をもつことを論じなければならない。しかし安藤[2001: 153-155]では、そのような文構造の分析による論証はなされていない。そもそも安藤[2001: 154]は親鸞の化身観に対比されるべき覚如の化身観を示すのみで、親鸞の「かへる」「還帰」という用例に比較されるべき覚如・広如の用例をまったく引用していない。したがって、親鸞の用語法と覚如・広如の用語法が「同じ論理」に従っていることを証明することは、安藤の方法論では不可能である。

第二に、「源信讃」(註釈版 593)、「源空讃」(註釈版 598)の内容が分析されなければならないが、その内容の同一性が保証されていない。安藤[2001: 153-157]においては、

①一般の認知を受けている伝承に依拠して、親鸞は源信・源空を「化身」と見なした。

②両人が自身を「化身」と言明したことを伝承が伝えている。

という二点から、親鸞が「化身」である両人の死に対して「その自国に還帰する(かへる)」という表現を排他的に使用していると結論付けている⁶⁾。

したがって親鸞に対しても①、②の言明が覚如・広如によってなされていることが期待されるが、覚如の『報恩講私記』には②が欠け⁷⁾、広如の「還浄殿」と

(34)

親鸞の死と「還浄」(沖)

いう表記には①、②とも欠けている。

この点をもっと詳しく考察する。まず「源信讃」について安藤[2001: 154]は、この和讃は、(a)すでにそのような故事が人々に認知された上に成立しており、(b)着目すべきは、(b1)「かへる」の語は和尚自身が述べられた言葉であること、(b2)「本土」とは、「故仏」であったという立場から仏の国土である浄土を表現したものである(記号引用者)

と主張する。文構造を分析するためには、故事の登場人物(当事者)の発話内容と故事の伝承者の発話内容とを先ず弁別し⁸⁾、その上で当事者の発話内容の信憑性を本人の著作の中で調べねばならない⁹⁾。「源信讃」においては、故事の当事者は源信、伝承者は親鸞である。

源信和尚ののたまはく われこれ故仏とあらはれて
化縁すでにつきぬれば 本土にかへるとしめしけり(註釈版 593b)

この伝承においては、当事者である源信が自らを化身と自覚し、かつ自身の死を「本土にかへる」と表現している。この伝承を受容した親鸞もまた、源信を化身と見、かつ源信が表現したとおりに「浄土に帰った」と信じていたことは明らかである。したがって(a)は上記①と対応し、(b)は②と対応する。

このうち②に関しては、源信自身が「本土にかへる」と発話したという伝説を安藤が強調している点が注目される。この点に着目することによって、「還浄殿」における「還浄」という表現の根拠を、化身自身の発話伝承に結びつけることが可能になるからである¹⁰⁾。したがってこの論理からは〈化身である私がこのたび浄土にかえる〉という類の親鸞自身の発言が存在することが期待されるが、安藤[2001]にはこの点に関する記述が見られない。それゆえ、この故事の記述は、親鸞の死を「還浄」と表記する典拠としては不完全である。

つぎに「源空讃」については、安藤[2001: 155]は「一貫して法然上人を阿弥陀仏の化身として讃じられているもの」であると語り、故事伝承者の発話であることを明示して、

この和讃もまた「阿弥陀仏の化身がその自国である浄土にかえる」という構造なのであるが、それは、(c)人々の法然上人に対する見方として、「阿弥陀仏の化身」であることが定着した上でのものである。(d)そして「源信讃」と同様、上人自身の言葉として「往生みたびになりぬるに」「源空みづからのたまはく 霊山会にありしとき」「衆生化度のためにとてこの土にたびたびきたらしむ」と述べられており、それに基づくものである(記号引用者)

と主張する。ここでも、(c)は①に対応し、(d)は②に対応する。

この伝承においては、当事者である源空が自らを化身と明言し、かつ自身の死

を「往生みたびになりぬる」と表現している。またこの伝承を受容した親鸞が源空を化身と見、かつ「浄土に還帰した」と信じていたことは明らかである。しかし(d)において源空自身の発話内容とされるものには「かえる」に類する言葉は見られない。したがって、安藤の強調している〈当事者の発話重視の観点〉から言えば、「化身」である源空は、自らの「往生」を「かへる」「還帰」と自覚してはいないことになる。したがって「浄土にかへりたまひにき」「浄土に還帰せしめけり」という親鸞の表現は、当事者の表現に裏付けられない伝承者の理解(すなわち〈源空は還浄された〉という信仰内容)の表明ということになる。

したがって、「源空讃」は、後世の人が親鸞に関する化身伝説をもつ場合には、親鸞の死に「かへる」「還帰」と表現するための典拠とはなりうるが、源空自身の発話伝説と後世の人の「還浄」の表現とを直接結びつけることができない。それゆえ、「源空讃」では故事伝承者親鸞の「かへる」「還帰」という信仰表明が、後世の「(化身の) 還浄」という表現の妥当性の根拠になっているはずだから、伝承の当事者である源信の「かへる」という自覚の言葉が後世の「還浄」という表現の妥当性の根拠となっているとされる、上の「源信讃」との構造上・内容上の違いは明白である。

したがって、「源信讃」「源空讃」の構造の違いを無視する安藤[2001]は、親鸞が示す文構造自体を誤解していると評さざるを得ない。

さらに、伝承者親鸞の文と対比されるべき覚如の『報恩講私記』は、〈故事伝承〉という点で「源信讃」「源空讃」と同じ内容と構造を持つはずである。しかし既に述べたように、伝承者覚如は当事者親鸞の死を表現するのに、「還浄」に類する言葉を用いず、「入滅」「往生極楽」などを用いている。したがって覚如には、〈化身の死であれば「浄土にかえる」「還浄」と表記する〉という意識はなかったと考えなければならない。この『報恩講私記』における表現は、親鸞が自身の死に「かへる」「還帰」という表現を使用していることを指摘することがない点(故事当事者の発話内容という点)で「源信讃」の構造と異なり、また、故事伝承者である覚如が親鸞の死を表現するのに「かへる」「還帰」という表現を用いていないという点(故事伝承者の発話内容、つまり信仰表明という点)で、「源空讃」の構造とも異なる。広如が上のどちらかの論理を用いたという証拠も、安藤[2001]には出されていない。

したがって、以上の諸点から見て、「還浄」という表記を採用するにあたっての「同じ論理」「同じ背景」という安藤[2001: 153-155]の主張は証明され得ない。

(36)

親鸞の死と「還浄」(沖)

「同じ論理」という安藤の主張は、親鸞の著作中に自身を「化身である」とする表現を見出すことができないという点で、致命的な欠陥を露呈している¹¹⁾。もちろん、源信・源空の現存著作中にも、自身を化身であるとする言明を見出せないであろう¹²⁾。

したがって安易に伝承に依拠して「還浄」という言葉の意味を確定しようとする安藤[2001]の学問的態度が問題であることになろう。

3. 結論

以上、「還浄殿」という額字にもとづき「還浄」という表現の妥当性を論じる問題性を詳論した。この額字を根拠として「還浄」という熟語は「化身が自国にかえる」ことだけを意味すると結論付けるためには、次の二条件を満たすことが必要である¹³⁾。

- (1) 「還帰(浄土)」「還来(報土)」「還(本国)」「還浄」などの表現は、凡夫の往生には使われず、化身(還相の菩薩)の往生の表現として使われるだけである、ということが教学的に証明される。(「還浄」という表現の排他的使用に関する教学的条件)
- (2) ある人は凡夫であり、ある人は化身であるという区別が教学的に証明される。(「還浄」という表現を適用する対象の限定に関する教学的条件)

1) 同朋運動40周年記念法要における門主親教では「(同朋会の)設立にご尽力下さった方々で、すでにお浄土へ還られた方々も多くなった今日、当時の方々の願いを改めて思い、私たちに課せられた責務を確認することは、時宜にかなったことであります」(カッコ内引用者補充)と表現され、1997年の全国門信徒総追悼法要においては「この一年間に亡くなられたご門徒の方々、お浄土に還られたご門徒の方々を偲び」(『本願寺新報』1997年12月10日号)と述べられた。後者については、小武[2001: 41ab, 53a]を、被爆「還浄」碑については、小武[2001: 59b]註②を参照せよ。

2) 安藤は「阿弥陀仏の化身」と「認められている場合」「認めていく場合」についてのみ「還浄」の語を用いることが認められると主張しているが、ある人物を「阿弥陀仏の化身」と認める能力をもつ主体とその教学的根拠については何も語らない。

安藤[2001: 174]は「(沖が)『往生』を『還浄』として『衆生の故郷にかえる』という意味を与えるのも、氏の言う『実体的浄土観』のように思える」(カッコ内引用者補充)と憶測する。すでに沖[2000]は「私は、『生まれ育ったところ・元居たところにもどる』『はじめていく』などの言い回しを生む実体的浄土観を批判し、往生が『無生の生』であることを明らかにするため、宗教的象徴的表現の見直しが必要だと考えている」と提言し、「還浄」という用法は「法性のみやこへかへる」「還来報土」

という親鸞の用例に基づくこと、この表現が比喩表現であることを明言している。したがって、安藤による上述の断章取義的憶測は、親鸞における宗教的象徴的表現の実際を論じない以上、意味をなさない。なお、実体的浄土観・実体的化身説については、沖[2002: 84b-85b]も参照せよ。

- 3) 「みなこれ夢のうちに告げを得、幻の前に瑞を視しゆゑなり。いはんやみづから名のりて親鸞とのたまふ」『報恩講私記』(註釈版 1072)
- 4) 江戸時代に作られたと言われる「臨末の御書」は、親鸞が自らを化身と自覚し自らの死を「還帰」と述べたと伝える。安藤[2001]はこのような〈偽書〉の伝承を暗黙の前提にしているのではないかと疑われる。
- 5) このような一般化は、「還浄」のみならず、一般的に語法を語る上で非難されないのがふさわしい。
- 6) もちろん、排他的使用を証明するには、親鸞の用例中には凡夫願生者の「往生即成仏」に「かへる」「還」「帰」が使われる例がまったく存在しないことが示されるべきである。「還浄」反対論者の一部は、〈実際の人の死〉に使用された用例は「源信讃」「源空讃」以外に見出せないという理由で〈化身の死にのみ「還浄」「かえる」が使える〉と主張するが、浄土に生まれることを意味する「生」「往生」「来生」という言葉を浄土願生者全般の死を表現する言葉として使うことができるのは、ひとえに教義上「信の一念に現生には正定聚不退の位に住し、臨終の夕には浄土に往生して大滅度の証果を速証する」(佐々木[1936: 54]) ことによるのであって、〈実際の人の死〉に使用された実例の有無によるのではない。つまり、教義上の正しさが語法の正否を決定し、実例の有無が語法の正否を決定するのではないのである。
- 7) 夢告を一般の認知を受けている伝承と認めなければ、①の条件も満たさない。親鸞が自身を「化身」と自覚していたという証拠が親鸞著作中に見出されないのは勿論のことである(霊山[2000: 34b-36a])。一方、小武[2001: 47b]は、宗主の死を「浄土に還帰」と表記した記事を紹介している。この表記が宗主の地位に基づき化身と仰ぐゆえになされたことを証明すれば、実体的化身観の例として認めることができよう。
- 8) 安藤[2001: 154]は「着目すべきは、『かへる』の語は和尚自身が述べられた言葉であること」と述べ、当事者の発言内容と故事伝承者の叙述内容とを弁別している。
- 9) 安藤はこれを無視している。
- 10) 伝承者親鸞が源信の死に対して何も言っていないことに注目せよ。ここでは「かへる」という日本語が「還」という漢字を採用する根拠となっていることが安藤によって承認されている。したがって「来」の「かへる」という字訓も、「還来報土」「還本国」という用例にしたがって「還来の義」「来還の義」と説明することに何の不都合もないことが分かる。その結果、凡夫願生者が「還浄する」という表現も、教義上正しいことが導かれ、広島別院の「還浄」碑、即如門主の〈浄土に還る〉という法話内容が、教えに則った用例であると認められるのである。
- 11) 安藤[2001: 155-157]: 「『源信讃』や『源空讃』における『かへる』『還帰する』という動詞は、まさに『ふたたびかえる』という意味であり、そのかえる場所は『仏の自国』であることを確認しておきたい」「それを『ただ人』すなわち凡夫の死(浄土

(38)

親鸞の死と「還浄」(沖)

往生)に関して、即座に用いていくことは妥当とは言えない」「『還浄』の語の成立や、受け取る側の反応を考えれば、(引用者中略)すでに『阿弥陀仏の化身』であったことが認められている場合や、宗主等の人物に対し、(引用者中略)『阿弥陀仏の化身』と認めていく場合に関して、『還浄』の語を用いようとすることは認められても、そうでない場合に用いれば状況の混乱は必至であり」

ここには論理の飛躍が認められる。ここで示される思考の筋道は、自分自身で「化身」であると表明している人が「浄土にかえる」と発話したことを親鸞が書きとめていること(源信讃)、あるいは「化身」と自己評価している人を親鸞が「浄土にかえられた」「還帰なさった」と書きとめていること(源空讃)を根拠として、(覚如は親鸞の死を「かえる」「還帰」「還浄」とは言っていないが、)親鸞を化身とみなす覚如の言明があり、しかも親鸞の逝去地とされる角坊別院に「還浄殿」という広如筆の額字などがあるので、これらを総合すると「還浄」という表現は化身と「認められる者」に対して排他的に使用されていると結論付けることができる、というものである。親鸞が自身を「化身」であると自覚していたという証拠が安藤によって示されていないので、この思考の筋道全体に無理があることが明らかである。

12) 安藤[2001]はこの点に関し沈黙している。

13) もしもこの二条件が満足するならば、「還浄」肯定者の主張を論破することが可能となるだろう。しかし、親鸞の用例には、この排他的な二条件を満足する主張は見出せず、しかも凡夫の往生成仏に関する用例においても「還」の字が使用されている。

〈参考文献〉

註釈版:『浄土真宗聖典(註釈版)』本願寺出版部、1988年

安藤光慈 2001『「還浄」に関する教学的整理』『教学研究所紀要』第九号

沖 和史 2000『「還浄」考 親鸞聖人の象徴的表現』『中外日報』2000年3月7日

2001『「還浄」の論議における解釈技法の問題』『日本仏教学会年報』第66号

2002「還浄運動をどう評価するか?——反差別運動における現場と教学の往復運動覚書——」『同和教育論究』第23号

小武正教 2000『「還浄」で何を問うのか 第二ラウンド「還浄」論争』上下『中外日報』2000年3月30日、4月1日。

2001「同朋運動と『還浄』問題」『同和教育論究』第22号

梯 實圓 2001『教行信証の宗教構造——真宗教義学体系』法蔵館

佐々木鐵城 1936『宗義要論』百華苑

信楽峻磨 2000『「還浄」について 教団当局にただす』『中外日報』2000年1月18日

平松令三 1998『親鸞』(歴史文化ライブラリー 37) 吉川弘文館

霊山勝海 2000「正信偈を味わう(24)」『大乘』通巻五九八号

〈キーワード〉 還浄, 還浄殿, 化身, 親鸞, 覚如, 広如, 『報恩講私記』

(種智院大学教授, 博士(文学))